SCHRIFTENREIHE
der Anarchistischen Gruppe Mannheim

Anarchismus und Gewalt

Umschlagillustration: Bella Godkin

Nummer 2 · Spende ca. 1,00 Euro

Liebe Lesende,

mit dieser Reihe möchten wir Texte vorstellen, die wir aus verschiedenen Gründen aus einer anarchistischen Perspektive für interessant halten. Diese Texte sind weder eine Stellungnahme unserer Gruppe zu einzelnen Themen, noch sagen wir, dass sie bedeutend wären, um ›den Anarchismus‹ zu verstehen. Nein, bei unserer kleinen Schriftenreihe möchten wir Texten eine weitere Verbreitung ermöglichen, die einzelne Mitglieder unserer Gruppe aus individuellen Vorlieben als lesenswert erachten. Wir möchten mit unserer Auswahl lediglich Diskussionen und Gedanken mit offenem Ergebnis anregen.

Jede unserer Broschüren beinhaltet entweder mehrere und individuelle Diskussionsstandpunkte zu einem kontroversen Thema oder aber es sind ›Klassiker der Arbeiterbewegung‹. Diese scheinen vielleicht nicht mehr aktuell oder wirken in Teilen fragwürdig, bieten jedoch, unserer Meinung nach, eine wichtige Grundlage für das Verstädnis der Entwicklung anarchistischer Ideen.

So wie keiner der von uns veröffentlichen Texte in unserer Gruppe völlig unumstritten ist, so hoffen wir, dass auch Ihr Euch Euer eigenes Bild macht! Wir setzen bei unseren Lesenden einen Willen zum selbstständigen und undogmatischen Lesen voraus und möchten das mit dieser kleinen Schriftenreihe gerne fördern. In diesem Sinne: viel Spaß beim Lesen!

Anarchistische Gruppe Mannheim

Inhalt

Vorwort zu dieser Broschüre 4

Errico Malatesta: ›Anarchie und Gewalt‹ 5

Uri Gordon: ›Peace, Love und Mollies. Noch einmal: Anarchismus und Gewalt‹ 8

Vorwort zu dieser Broschüre

Anarchie und Gewalt – selten wird der erste Begriff ohne den zweiten verwendet. Häufig wird in Zeitungen und Nachrichten der Eindruck vermittelt, beides wäre untrennbar miteinander verbunden und auch wir Anarchist_innen werden oft müde immer und immer wieder auf Fragen zu dieser Thematik eingehen zu müssen. Doch offensichtlich scheint der Komplex ‚Anarchismus und Gewalt' viele Fragen aufzuwerfen, sodass sich in den vergangenen hundert Jahren zahllose Anarchist_innen damit auseinander setzten. Mit dieser Broschüre möchten wir einigen dieser Positionen eine Plattform bieten und Euch als Lesenden einen groben Überblick über die historische und die aktuelle Diskussion um dieses spannende Thema vermitteln.

Zu diesem Themenkomplex haben wir zwei Aufsätze ausgewählt: »Anarchie und Gewalt« (Pensiero e Volonta; 1924) von Errico Malatesta. Der zweite Aufsatz »Peace, Love und Mollies. Noch einmal: Anarchismus und Gewalt« von Uri Gordon ist das 4. Kapitel aus dem Buch »Hier und Jetzt« (Edition Nautilus, Hamburg 2010). Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages und des Autors.

Errico Malatesta:

Anarchie und Gewalt

Anarchie bedeutet Gewaltlosigkeit, bedeutet Nicht-Herrschaft des Menschen über den Menschen, Nicht-Zwang durch die Gewalt des Willens eines oder mehrerer über den der anderen.

Nur durch die Harmonisierung der Interessen, durch freiwillige Zusammenarbeit, durch Liebe, Achtung, gegenseitige Toleranz, nur durch Überzeugung, Beispiel, Nachahmung und die beiderseitigen Vorteile der Zuneigung kann und muss die Anarchie siegen, das heißt eine Gesellschaft frei verbundener Brüder, die all ihren Mitgliedern größtmögliche Freiheit, größtmöglichen Fortschritt und Wohlstand sichert.

Sicherlich gibt es andere Menschen, andere Parteien, andere Richtungen, die ebenso aufrichtig dem allgemeinen Wohl ergeben sind wie die Besten unter uns. Was jedoch die Anarchisten von allen anderen unterscheidet, ist gerade der Abscheu vor Gewalt, der Wunsch und das Ziel, die Gewalt, das heißt die materielle Gewalt, aus den Beziehungen der Menschen untereinander zu verbannen.

Man könnte daher sagen, dass die spezifische Idee, die die Anarchisten kennzeichnet, die Abschaffung des Gendarmen ist, die Beseitigung der mittels roher – legaler oder illegaler – Gewalt aufgezwungenen Regeln als ein das gesellschaftliche Leben bestimmender Faktor. Aber, so wird man fragen können, warum haben die Anarchisten im gegenwärtigen Kampf gegen die politischen und gesellschaftlichen Institutionen, die sie für unterdrückerisch halten, Gewalt gepredigt und angewandt, und warum predigen und praktizieren sie weiterhin gewaltsame Mittel, die doch in offensichtlichem Widerspruch zu ihren Zielen stehen? Derart, dass in gewissen Zeiten viele Gegner guten Glaubens davon ausgingen – und alle Gegner bösen Glaubens schließlich auch – , dass das spezifische Merkmal des Anarchismus gerade die Gewalt sei?

Die Frage mag heikel erscheinen, aber man kann sie mit wenigen Worten beantworten. Damit zwei in Frieden miteinander leben können, müssen beide den Frieden wollen; besteht nämlich einer der beiden darauf, den anderen mit Gewalt zwingen zu wollen, für ihn zu arbeiten und ihm zu dienen, dann wird dem anderen – trotz seiner Friedfertigkeit und seiner Bereitschaft zu gegenseitiger Übereinkunft – nichts übrig bleiben, als der Gewalt mit entsprechenden Mitteln Widerstand entgegenzusetzen, sofern er seine Menschenwürde behalten und nicht zu allerniedrigster Sklaverei verurteilt sein will. Stellt euch einmal vor, ihr geratet in Konflikt mit irgendeinem Dumini, er ist bewaffnet, ihr seid wehrlos, er ist von einer vielköpfigen Bande umgeben, ihr seid allein oder nur zu wenigen, er ist sicher, straflos auszugehen, ihr in Sorge darum, dass die Karabinieri kommen, euch festnehmen, misshandeln und wer weiß wie lange im Gefängnis sitzen lassen ... und dann sagt mir mal, ob man sich bei dieser Gelegenheit überlegen sollte, dem Hinterhalt dadurch zu entkommen, dass man euren Dumini mit guten Worten zu überzeugen sucht, gerecht, gut und sanft zu sein!

Erste Ursache der Übel, die die Menschheit gequält haben und weiterhin quälen, ist – abgesehen natürlich von irgendwelchen widrigen Naturgewalten – die Tatsache, dass die Menschen nicht begriffen haben, dass Vereinbarung und brüderliche Zusammenarbeit die besten Mittel gewesen wären, allen größtmögliches Wohl zu sichern: die Stärksten und Schlauesten wollten die anderen unterwerfen und ausbeuten, und wenn es ihnen gelungen war, eine vorteilhafte Position zu erringen, versuchten sie, sie zu halten und sich darin zu verewigen, indem sie zu ihrer Verteidigung alle möglichen ständigen Zwangsorgane schufen.

So kam es, dass die ganze Geschichte voller erbitterter Kämpfe, voller Gewalttätigkeiten, Ungerechtigkeiten, grausamer Unterdrückung auf der einen und voller Rebellionen auf der anderen Seite war.

Dabei gibt es keine Parteienunterschiede: wer immer sich befreien oder versuchen wollte, sich zu befreien, musste der Gewalt Gewalt, den Waffen Waffen entgegensetzen. Während es ein jeder jedoch für notwendig und richtig hielt, zur Verteidigung der eigenen Freiheit, der eigenen Interessen, der eigenen Klasse, des eigenen Landes Gewalt anzuwenden, verurteilte er dann im Namen einer ihm eigenen Moral die Gewalt, wenn diese sich für die Freiheit, für die Interessen, die Klasse und das Land der anderen gegen ihn selbst richtete.

Und so haben gerade diejenigen, die zum Beispiel hier in Italien mit gutem Grund die Unabhängigkeitskriege verherrlichten und Agesilao Milano, Felice Orsini und Guglieimo Oberdan[1] zu Ehren Marmor- oder Bronzedenkmäler errichteten, oder jene, die leidenschaftliche Hymnen auf Sofia Perovskaja[2] und andere Märtyrer ferner Länder anstimmten, die Anarchisten als Verbrecher bezeichnet, als diese sich erhoben, um völlige Freiheit und Gerechtigkeit für alle Menschen zu fordern und dabei offen und frei erklärten, dass heute wie gestern, solange nämlich Unterdrückung und Privilegien durch die rohe Gewalt der Bajonette verteidigt würden, die Erhebung des Volkes, die Auflehnung des Einzelnen und der Masse das notwendige Mittel zur Erreichung der Befreiung bleibt.

Ich erinnere mich, dass anlässlich eines aufsehenerregenden anarchistischen Attentats jemand, der damals in den vordersten Reihen der sozialistischen Partei stand und gerade aus dem griechisch-türkischen Krieg heimgekehrt war, laut die Stimme erhob und mit Zustimmung seiner Genossen rief, dass das menschliche Leben stets heilig sei und dass man es nicht einmal für die Sache der Freiheit antasten dürfe. Anscheinend war das Leben der Türken und die Sache der griechischen Unabhängigkeit eine Ausnahme!

Mangelnde Logik oder Heuchelei?

Dennoch ist die anarchistische Gewalt die einzige, die zu rechtfertigen ist, die einzige, die nicht verbrecherisch ist. Ich meine natürlich die Gewalt, die wirklich die anarchistischen Merkmale trägt

1 Patrioten und Revolutionäre, waren am Unabhängigkeitskrieg 1848 beteiligt Unternahmen auch Attentatsversuche, so z. B. Orsini auf Napoleon III

2 russische Revolutionärin, verübte Attentate auf Alexander II.; s.a. Emma Goldman: Gelebtes Leben, Bd. l, Berlin 1978 (Karin Kramer Verlag)

und nicht die eine oder andere Tat blinder und sinnloser Gewalt, die den Anarchisten zugeschrieben wurde oder sogar tatsächlich von Anarchisten begangen wurde, die sich entweder durch infame Verfolgungen in die Enge getrieben sahen oder infolge einer übermäßigen, vom Verstand nicht gemäßigten Empfindsamkeit angesichts der sozialen Ungerechtigkeiten, durch den Schmerz angesichts des Schmerzes anderer, blind geworden waren.

Die wahre anarchistische Gewalt hört auf, wo die Notwendigkeit der Verteidigung und der Befreiung aufhört. Sie wird durch das Bewusstsein getragen, dass die Individuen, einzeln betrachtet, wenig oder überhaupt nicht verantwortlich sind für die Position, die Erbe und Umwelt ihnen verschafft haben. Diese Gewalt ist nicht von Hass, sondern von Liebe beeinflusst, und sie ist gut, weil sie auf die Befreiung aller abzielt und nicht auf die Ersetzung der Herrschaft der anderen durch die eigene.

Es gab in Italien eine Partei mit hohen zivilisatorischen Zielen, die sich darum bemüht hat, in den Massen jedes Vertrauen in die Gewalt auszulöschen ... und der es gelungen ist, sie eines jeden Widerstandes unfähig zu machen, als der Faschismus kam. Mir scheint, dass selbiger Turati[3] dies in seiner Pariser Gedenkrede zu Ehren Jaures mehr oder weniger klar erkannt und beklagt hat.

Die Anarchisten sind frei von Heuchelei. Gewalt muss mit Gewalt beantwortet werden: heute gegen die Unterdrücker von heute, morgen gegen die Unterdrücker, die versuchen sollten, den Platz der heutigen einzunehmen. Wir wollen die Freiheit für alle, für uns und unsere Freunde ebenso wie für unsere Gegner und Feinde. Freiheit, die eigenen Gedanken zu haben und zu verbreiten, Freiheit zu arbeiten und das eigene Leben so zu gestalten, wie es einem gefallt; keine Freiheit natürlich – und die Kommunisten werden gebeten, dies richtig zu verstehen – keine Freiheit, die Freiheit der anderen zu unterdrücken und die Arbeit der anderen auszubeuten.

3 *Turati, Filippo,* 1857 – 1932, Mitbegründer und langjähriger Führer der Sozialistischen Partei (gegr. 1892). Wortführer der reformistischen Fraktion, näherte sich zusehends dem Bernsteinschen Revisionismus an. Trat für soziale Reformen und schrittweise Eroberung der Macht durch die Arbeiterklasse ein. Passivität und Versagen angesichts des aufsteigenden Faschismus.

Uri Gordon

Peace, Love und Mollies

Noch einmal: Anarchismus und Gewalt

»Ist Gewalt in unserem Herzen, ist es besser, Gewalt auszuüben, als sich den Mantel der Gewaltlosigkeit umzuhängen, um unsere Impotenz zu verhüllen. Gewalt ist immer der Impotenz vorzuziehen. Ein gewalttätiger Mensch kann noch gewaltlos werden, für den Impotenten besteht solche Hoffnung nicht.«

Mahatma Gandhi

Unter Anarchistinnen und Anarchisten ist die politische Gewalt kaum noch ein Thema. Und tatsächlich ist es etwas befremdlich, diese Debatte wieder aufzunehmen, während im Nahen und Mittleren Osten und anderswo – von Darfur über Palästina bis in den Irak – allwöchentlich Menschen durch Autobomben, Schusswaffen und primitive Macheten umkommen. Da scheinen ein paar Stöcke und Steine keine große Sache zu sein. Und so ist das, was zu Beginn des anarchistischen Revivals die Gemüter erhitzt hat, inzwischen stillschweigend zu den Akten gelegt, nicht etwa, weil die Frage abschließend geklärt worden wäre – sie scheint vielmehr derart verwirrend und emotional aufgeladen zu sein, dass viele Aktivisten von dem Thema einfach genug haben. Seither sind sich Anarchisten darüber einig, dass sie sich nicht einig sind und ebenso wenig mit einem Teil ihrer zaudernden Verbündeten im breiteren Kontext der globalen Bewegung für Gerechtigkeit übereinstimmen. An die Stelle der frustrierenden Debatte ist die Forderung nach einer »Vielfalt der Taktiken« getreten: allen – vom Schwarzen Block bis zu pazifistischen Christen, von der Clowns-Armee bis zu den gepolsterten Weißen Overalls – sollte der Raum zugestanden werden, ihre Pläne so umzusetzen, wie sie es für richtig halten, ohne dass sie sich gegenseitig dabei auf die Füße treten oder im Nachhinein denunzieren. Dieser Ruf nach einer Vielfalt unterschiedlicher Vorgehensweisen hat sicher seine praktischen Vorteile. Jedenfalls befreit er Aktivisten von der Bürde, bei jeder großen Mobilisierung eine Einigung über zulässige Taktiken zu erzielen, die kaum möglich ist. Aber die Umsetzung der Vielfalt gelingt auch nicht immer, und das Fehlen von Bewegungsfreiheit hat bei manchen Protesten zu Problemen geführt und immer wieder auch zu unsolidarischem Verhalten, jedenfalls in den Augen mancher. Im Grunde ist der fragwürdige Kompromiss wohl um den Preis einer Leugnung der Spannungen erzielt worden, die unter der Oberfläche nach wie vor bestehen.

Deshalb möchte ich mich diesem Thema doch noch einmal zuwenden und zunächst, bezugnehmend auf jüngere anarchistische Diskussionen über Gewalt und die Ereignisse, die sie ausgelöst haben, zwei Punkte hervorheben. Zum einen scheint mir das Dilemma, mit dem wir konfrontiert sind, zu einem wesentlichen Teil daher zu rühren, dass der Anarchismus – eine Bewegung, in deren Geschichte Gewalt unübersehbar eine Rolle spielte – sich nach einem langen »Winterschlaf« in einem aktivistischen Kontext wiederfand, in dem ein Ethos der Gewaltfreiheit selbstverständlich geworden ist. Und zum anderen haben Anarchisten die Tabuisierung des Themas, wie sie in diesem Milieu naheliegt und

die Debatten einschränkt, ebenfalls internalisiert. Deshalb haben sie es versäumt, zwei durchaus unterschiedliche Fragen auseinanderzuhalten: Was ist Gewalt? und: Kann Gewalt gerechtfertigt werden?

Diesen Fragen werde ich im Folgenden nachgehen, wobei ich mich jedoch am Ende nicht »für« oder »gegen« Gewalt aussprechen werde. Meine bescheidenere Absicht ist es vielmehr, die Dilemmata aufzuzeigen und zu klären, mit denen jede und jeder Einzelne und jede Gruppe konfrontiert ist, sobald es um die Entscheidung für oder gegen bestimmte Aktionsformen geht. Abschließend werde ich einige Überlegungen dazu anstellen, dass und wie gewaltsame Aktionen sowohl ermächtigend als auch Ermächtigung verhindernd wirken können. Außerdem werde ich die Rache als Motiv für Gewalt beleuchten und schließlich die notwendigen Voraussetzungen klären, die aus anarchistischer Sicht gegeben sein müssen, um einen bewaffneten Kampf in Betracht zu ziehen.

Eine verworrene Debatte

Wenn Anarchisten im 19. oder frühen 20. Jahrhundert über politisch motivierte Gewalt sprachen, hatten sie dabei gewöhnlich eines von zwei Szenarien vor Augen: entweder eine bewaffnete Erhebung der Massen oder die Ermordung von Staatoberhäuptern oder kapitalistischen Bossen. Heute dagegen drehen sich die Diskussionen um die – keinesfalls tödlich oder körperverletzend intendierte – Gewaltanwendung bei Protesten: Gewalt gegen Sachen und in der Auseinandersetzung mit der Polizei, gewöhnlich auf der Straße und bei Demonstrationen gegen Gipfeltreffen von Regierungschefs oder internationalen Wirtschaftsorganisationen. Diese Art der Gewalt begleitete die massenhaften Mobilisierungen seit dem »coming out« der anarchistischen Bewegung im Jahr 1999 (am 18. Juni der Carnival Against Capital und am 30. November die Blockierung des Welthandelsgipfels in Seattle). Das emblematischste dieser Ereignisse war vielleicht dasWochenende der G8-Proteste im Juli 2001 in Genua, wo ein Demonstrant durch Polizeigewalt getötet wurde und Hunderte bei Straßenkämpfen oder bei einem Polizeiüberfall auf eine Schule verletzt wurden, in der Aktivisten schliefen.

Was bei vielen dieser Ereignisse von der Öffentlichkeit vor allem wahrgenommen wurde, waren die Aktivitäten der Schwarzen Blöcke. Ein Schwarzer Block ist ein taktischer Zusammenschluss von Bezugsgruppen und Einzelnen, der ad hoc entsteht. Die meisten Beteiligten sind weitgehend schwarz gekleidet und verhüllen häufig ihr Gesicht, zum einen, um sich zu schützen und nicht identifizierbar zu sein, zum anderen weil sie auf diese Weise die Symbolik der Anonymität übernehmen, die von den EZNL eingeführt wurde. Als Taktik geht diese Vermummung auf die deutsche Antifa zurück, sie wurde in den USA erstmals 1991 bei den Protesten gegen den Golfkrieg angewandt. Bei Massenprotesten greift der Schwarze Block typischerweise die Niederlassungen symbolischer Unternehmen (Banken, Fast-Food-Ketten, multinationale Unternehmen der Erdölindustrie) an. Häufig ist er auch an Angriffen auf die Polizei beteiligt, indem er Barrikaden baut, Polizeiketten durchbricht, Steine oder sogar Molotowcocktails wirft.

Doch selbst im Rahmen der härtesten Straßenkämpfe greifenAnarchisten nicht zu denWaffen, wie sie es vor hundert Jahren getan hätten und haben. Die gewaltlose Revolution ist ein Konzept, das es damals noch nicht gab. Tolstois libertärer christlicher Pazifismus, die erste quasi-anarchistische Dok-

trin der Gewaltfreiheit, ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt; man hat sich die »Revolution«, falls es so etwas geben sollte, immer als eine reichlich blutige Angelegenheit vorgestellt. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass sich nicht nur bei den Anarchisten in dieser Hinsicht etwas geändert hat, sondern ganz allgemein in egalitären Bewegungen. Die revolutionären Bestrebungen von Marx, Lenin oder Luxemburg waren ohne massenhafteAufstände nicht denkbar. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts rückte Gewaltfreiheit als Grundsatz in der Weltsicht fortschrittlicher gesellschaftlicher Bewegungen in den Vordergrund. Doch dies geschah zu einer Zeit, als die anarchistische Bewegung bereits weitgehend verschwunden war. Damals machten die Bürgerrechts- und die Antikriegsbewegung, angeregt durch das Beispiel von Mahatma Gandhi und Martin Luther King, die gewaltfreie Idee populär. Und später waren die Bewegungen, an die sich der zeitgenössische Anarchismus anschloss, entweder bereits fest in dieser Tradition des Bürgerrechts- Pazifismus verwurzelt – so die Frauenbewegung gegen Atomkraft – oder hatten sich Taktiken zugewandt, durch die sie sich selber gefährdeten, dabei aber kaum die Frage der Gewalt aufwarfen – zum Beispiel wenn in direkten Aktionen die Natur geschützt wurde.

Die anarchistische Bewegung wachte also in einer Umgebung auf, in der eine Kultur gewaltfreier Radikalität ganz allgemein und selbstverständlich anerkannt war. Spannungen konnten nicht ausbleiben. Auf der einen Seite stand die gewaltbereite Vergangenheit der anarchistischen Bewegung, und es gab nicht wenige Aktivistinnen und Aktivisten, die die Konfrontation in den Städten suchten. Dem stand das Tabu politisch motivierter Gewalt gegenüber, das für die meisten Aktivisten, die sich für eine andere Globalisierung einsetzten, außer Frage stand; sie sahen in friedlichen Protesten die einzig legitime Form politischer Auseinandersetzung.

In den Debatten nach Seattle spielte diese Kontroverse eine wichtige Rolle. Viele Anarchisten, die wegen ihres Verhaltens bei Protesten scharf kritisiert wurden, bewegten sich auf die vorherrschende Ideologie der Gewaltfreiheit zu und versuchten, »Gewalt« bei ihrem Vorgehen, so weit es ging, zu reduzieren. So wurden bereits in Seattle die Demos und Sitzblockaden, um dieWHO-Delegierten zu behindern, strikt unter der Vorgabe organisiert, dass sie gewaltfrei zu sein hätten. Trotzdem zertrümmerte ein Schwarzer Block in der ersten Blockade-Nacht die Fenster und den Eingangsbereich von mehreren Bankfilialen, von Bekleidungsläden, denen Ausbeutung in Sweatshops vorgeworfen wurde, sowie einem McDonald's und anderen vergleichbaren Unternehmensvertretungen, vermied dabei jedoch die direkte Auseinandersetzung mit der Polizei. Nach den Protesten gab eine Bezugsgruppe, die sich an den Angriffen beteiligt hatte, folgende Erklärung heraus:

»Wir stellen fest, dass die Zerstörung von Eigentum kein gewalttätigerAkt ist, außer wenn sie Leben angreift oder Schmerz verursacht. So gesehen ist Privateigentum – und besonders Firmeneigentum – weit gewalttätiger als irgendein Akt, der sich dagegen richtet. ... Wenn wir ein Fenster einschlagen, geht es uns darum, die dünne Haut der Legitimität zu zerreißen, die privates Eigentum umgibt ... Zerschlagene Fenster können mit Hilfe von Brettern (und unter weiterer Zerstörung unsererWälder) provisorisch geschlossen und später wieder ersetzt werden, doch die Erschütterung von ›unerschütterlichen‹ Annahmen wird hoffentlich noch eine Zeit lang nachwirken.« (ACME-Kollektiv)

Die Propaganda der Tat, die in der Zerstörung von Eigentum besteht, wird hier als ein gewaltloser Akt aufgefasst, da sie sich gegen unbelebte Gegenstände richtet, die nichts empfinden. Zugleich wird der Kapitalismus selber, für den der Gegenstand der Zerstörung steht, als gewalttätig gekennzeichnet. ACMEs Rhetorik zielt darauf ab, die Gewalttäterschaft von sich selber abzuwälzen und dem Kapitalismus anzulasten. Indem die Gruppe mit dem Finger auf die ungleich umfassendere Gewalt zeigt, die durch die bestehende Ordnung permanent begangen wird, relativiert sie die Gewalt mancher anarchistischer Aktionen. Damit hält sie zugleich denen, die sich mit dem Staat identifizieren und das Vorgehen der Anarchisten kritisieren, vor, dass sie selber manche Formen von Gewalt (beispielsweise die legale Gewalt von Armee oder Polizei) befürworten. Somit lenken diese Anarchisten die Diskussion vom Thema Gewalt auf die Frage der Legitimität jener Institutionen.

Eine solche Argumentation, die den gewaltsamen Charakter anarchistischer Aktionen zu leugnen oder zu relativieren sucht, wurde seinerzeit in einer einflussreichen Streitschrift – Beyond the Corpse Machine von Ashen Ruins – kritisiert. Der Autor vertritt die Auffassung, dass Gewalt keinesfalls romantisiert oder fetischisiert werden darf, dass andererseits aber viele Anarchisten unter den Einfluss einer reaktionären Rhetorik der Gewaltfreiheit geraten seien, die von »staatsverherrlichenden Grundannahmen und den Ängsten der Mittelschicht umnebelt« sei. Alles lässt sich mit Hilfe der vorherrschenden Gewaltfreiheits-Doktrin als nicht gerechtfertigt abstempeln, wenn man es als Gewalt bezeichnet (wie immer diese definiert werden mag). In ihrem unkritischen Eintreten für ein Ethos der Gewaltfreiheit, so sein Argument, gingen Anarchisten sogar soweit, jenes grundsätzliche Stillhalten, das die staatstragende Linke – von liberal bis kommunistisch – kennzeichne, zu befürworten und den sozialen Frieden zu würdigen – »Werte, die genauso gut auch die des Kapitalisten oder des Politikers sein können«. Anarchisten hingegen sollten nicht davor zurückschrecken, die Verhätnisse zum Tanzen zu bringen:

»Anstatt zu argumentieren, das Einschmeißen von Fenstern sei keine Gewalt – was der gesunde Menschenverstand normaler Leute sowieso nicht nachvollziehen kann (manchmal zweifle ich am gesunden Menschenverstand mancher Anarchisten) – sollten wir vielleicht diese Spitzfindigkeiten beiseite lassen und zugestehen, dass es allerdings eine Form von Gewalt ist, ein Fenster zu zerschlagen, und warum wir sie für angebracht halten. Halten wir etwa das Niederwalzen palästinensischerWohnhäuser für gewaltfrei?Wenn andererseits das Einschlagen einer Fensterscheibe nur ein symbolischerAkt und keine Gewalt sein soll, was wollen wir dann eigentlich damit sagen?Wenn wir das Einwerfen des Fensters somit als absoluten Grenzfall eines angemessenen Ausdrucks von Dissens proklamieren, läuft unsere Argumentation dann nicht in absurd widersinniger Weise darauf hinaus zu sagen, dass dieses gewalttätige System mit Hilfe einer ganzen Reihe von Taktiken einschließlich und bis hin zum Einwerfen von Fenstern bekämpft werden muss (was übrigens keine Gewalt darstellt)? Weiter darf es aber nicht gehen. Soll das tatsächlich die Grenze unseres Widerstands sein? Traurig, wenn unsere Motivation so schwach ist und Gewaltfreiheit das Höchste ist, an das unsere Wut angesichts der Todesmaschinerie Amerikas heranreicht.«

Ashen Ruins' Kritik ist Teil einer umfassenderen Argumentation, die mit der »aufständischen« Strömung zeitgenössischen anarchistischen Denkens verbunden ist und mit ihrer Betonung der immer vorhandenen Möglichkeit einer revolutionären Erhebung an Bakunin denken lässt (siehe hierzu Alf-

redo Bonanno, Anonymous7). Diese Strömung nimmt an, dass in den entwickelten Gesellschaften untergründig eine Stimmung der oft gewaltbereiten (oder auch gewaltlosen) Revolte weit verbreitet ist: in den Gefängnissen, in Form gelegentlicher Gewaltausbrüche gegenüber der Polizei in ärmeren Gemeinden, im Vandalismus, in »asozialem Verhalten« und anderen Äußerungen, die als kriminell eingestuft werden. Diesen rebellischen Verhaltensweisen wird von Anarchisten unterstellt, sie seien, wenn auch unbewusst, antiautoritär, da sie spontan seien und sich gegen institutionalisierte Organisationen richteten. Ashen Ruins fordert Anarchisten auf, den untergründigen Revolten mit aktiver Solidarität zu begegnen. Er hält das für einen wesentlichen Bestandteil revolutionärer Praxis, dies umso mehr als die liberale wie die kommunistische »Linke« Angst davor hat und unfähig ist, diese Rebellion zu begreifen, da für sie Gewalt ein kulturelles Tabu ist. Sie wird mit dem Unkontrollierbaren, dem Abnormalen und dem Kriminellen assoziiert und löst bei den Vertretern der Linken unbewusste Ängste aus. Ihr wesentliches Interesse als Angehörige der Mittelschicht besteht darin, ihre gesellschaftliche Position nicht aufs Spiel zu setzen, weshalb sie nicht bereit ist, tatsächlich für eine klassenlose Gesellschaft einzutreten.

Gestützt werden diese Überlegungen auch durch die Analyse des Soziologen Zygmunt Bauman, der eine solche Einstellung gegenüber der Gewalt allgemeiner als Teil eines hegemonialen gesellschaftlichen Diskurses der Moderne interpretiert. Bauman zeigt, dass die diskursive Verbindung von Gewalt und Abnormalität bzw. Kriminalität dazu dient, normalisierte und legitimierte Gewaltanwendung zu verschleiern, die mindestens genauso schwerwiegend sein kann. So wird häufig von polizeilicher Gewalt erst dann gesprochen, wenn die Polizei den Rahmen ihres Auftrags überschreitet und »übertriebene Gewalt « anwendet, nicht aber, wenn sie sich bei der Gewaltanwendung im Rahmen ihres Auftrags bewegt (was ohne Weiteres bedeuten kann, dass sie ihren Knüppel oder sogar die Schusswaffe einsetzt). Bauman führt dieses Paradox auf eine speziell in der Moderne entwickelte Ambivalenz im Zusammenhang mit Macht, Gewalt und Zwang zurück. Er behauptet, dass die vorgeblich humanistischen Ansprüche der Aufklärung am Werk sind, wenn die Moderne als Prozess wahrgenommen wird, durch den Gewalt und Brutalität allmählich aus den gesellschaftlichen Beziehungen verschwinden. Um diese Sicht aufrechtzuerhalten, muss jedoch von der Tatsache, dass die Gewalt keineswegs verschwunden, sondern nur anders verteilt ist, abgelenkt werden. Folter, öffentliche Exekutionen oder die ungezügelte Gewalt regulärer Truppen mögen in modernen westlichen Gesellschaften nicht mehr vorkommen, doch werden diese Formen von Gewalt nach wie vor in Stellvertreter- Konflikten in der postkolonialen Welt angewandt, und innerhalb westlicher Gesellschaften sind sie durch Gewaltanwendungen ersetzt worden, die unblutiger und »sauberer« und dennoch kaum weniger grausam sind: Exekutionen durch tödliche Injektion, Brutalität in den Gefängnissen, Zerstreuung von Menschenmengen mittels chemischer Waffen etc. Um den Eindruck aufrechtzuerhalten, dass Gewalt in den gesellschaftlichen Beziehungen abnimmt, wird das Wort selber mit den Adjektiven legal/illegal, legitim/illegitim, normal/unnormal aufgespalten in »gute« und »schlechte« Gewalt, wobei die positive nicht 129 als solche bezeichnet wird, sondern als Maßnahme im Sinne von Bestrafung bzw. Durchsetzung von Recht und Ordnung. Die »schlechte« Gewalt hingegen wird als solche benannt und verurteilt. Darin kommen Furcht und Erschrecken als Reaktion auf das Unerwartete und das Unkontrollierbare zum Ausdruck. Ich möchte mich diesen Überlegungen anschließen und dafür plädieren, dass Diskussionen über Gewalt diesen Kontext berücksichtigen sollten, um nicht unkritisch in die vorherrschenden Diskursmuster zu verfallen.

Nebenbei sei bemerkt, dass die Spannungen bei der Einschätzung gewaltsamer Protestformen sich als der letzte Tropfen erwiesen, der das Fass zum Überlaufen brachte und dazu führte, die unbehaglichen Koalitionen von Globalisierungskritikern, die sich seit Seattle gebildet hatten, zu sprengen. Viele Graswurzel- und Direkte-Aktions-Gruppen, von denen sich die meisten nicht ausdrücklich als Anarchisten definierten, fühlten sich schon seit einiger Zeit mit den NROs, Gewerkschaften und politischen Parteien und deren reformistischen Programmen, hierarchischen Organisationsformen und politischem Opportunismus unwohl. Inzwischen hetzten die Medien im Vorfeld jedes Protests gegen »Gewaltbereite« und »Randalierer«. Nicht wenige Sprecher von NROs oder kommunistischen Parteien heulten mit den Wölfen und beklagten sich, die Anarchisten würden »die Botschaft der Proteste verzerren«. Dies führte dazu, dass viele Graswurzelaktivisten, die durchaus keine Befürworter von Gewalt waren, den Denunzianten die Solidarität aufkündigten. Ganz besonders nach Genua kamen Aktivistinnen und Aktivisten zu dieser Haltung gegenüber NROs, Parteien u. a., denn deren pauschale Verurteilung der Anarchisten wurde von vielen als Ausdruck einer nicht nachvollziehbaren unsolidarischen und unsensiblen Einstellung wahrgenommen, waren doch Hunderte Aktivistinnen und Aktivisten verletzt oder traumatisiert, manche von ihnen saßen im Knast. Und einer von ihnen war ermordet worden. In der unsolidarischen Reaktion der etablierten Kräfte unter den Protestierenden sah man eine Komplizenschaft mit der offensichtlichen Teile-und-Herrsche-Strategie der G8-Führer, die, unterstützt durch die Mainstream- Medien, die Demonstranten in »gute« und »böse« auseinander dividierten (siehe hierzu Richard Moore). Daraufhin lehnten es viele Graswurzelaktivisten ab, anarchistische Gewalt zu verurteilen, was wiederum ihre Haltung eines Ethos der Gewaltfreiheit, wie sie es bisher in ihren Diskursen vertraten, aufweichte. An dessen Stelle trat der Ruf nach der Vielfalt möglicher Taktiken, auch um über den Zustand der scheinbar unversöhnlichen Positionen hinwegzukommen und Übereinstimmung und Solidarität auf der Ebene der horizontal organisierten Gruppen zu erreichen, die direkte Aktionen bevorzugten. Starhawks Aktionsberichte, die in Webs of Power nachzulesen sind, illustrieren diesen Fortschritt. Manche von ihnen hat sie nach den Blockaden des IWF/der Weltbank in Prag im September 2000 geschrieben. Sie positioniert sich eindeutig für die Gewaltfreiheit als Grundsatz, wenn sie beispielsweise schreibt: »Es ist ein gewalttätiges System, (aber) ich glaube nicht, dass man es mit Gewalt überwinden kann«; oder: »sobald du einen Stein aufhebst... hast du dir die Bedingungen zu eigen gemacht, die uns von einem System diktiert werden, das uns immer wieder versichert, Gewalt sei die einzige Lösung.« Doch nach den Protesten in Quebec gegen das Free Trade Areas of the Americas- Abkommen im April 2001 hat sich ihre Haltung verändert. In dem Artikel Jenseits von Gewalt und Gewaltfreiheit räumt sie ein, dass man durchaus gute Argumente für einen »hoch-konfrontativen « Kampf anführen kann und dass die Bedingungen, auf denen sie zuvor in der Debatte bestanden hatte, zu einer Zeit beschränkend wirken, »in der wir auf unbekanntes Terrain vorstoßen und eine Politik entstehen lassen, die noch nicht festgelegt ist«. In Genua ist Starhawk bereit, sich als Schwester der »black-blockers« zu bezeichnen, die »den Zorn, die Ungeduld und den Kampfgeist vertreten, ohne den wir verkümmern würden«. Hier wird ganz deutlich, dass es ihr darum geht, das Wort »Gewalt« ebenso wie »gewaltfrei« zu vermeiden. Damit versucht Starhawk, eine Debatte hinter sich zu lassen, die sie für politisch behindernd hält, weil mit dem aufgeladenen Begriff belastet.

Auch die dritte globale Konferenz des PGA-Netzwerks in Cochabamba, Bolivien, kehrte das Wort »Gewalt« (wie sein Gegenteil) erfolgreich unter den Teppich. Im September 2001 einigte sich das

Plenum der Konferenz darauf, den Ausdruck »gewaltfrei« aus dem vierten Grundsatz zu streichen. Dort hatte es ursprünglich geheißen, PGA rufe zu »gewaltfreier direkter Aktion und zivilem Ungehorsam« auf. Stattdessen wurde nunmehr die Formulierung »die Stärkung des Respekts vor dem Leben« eingesetzt. Laut einem Teilnehmer (El Viejo) bestand »das Problem mit der alten Formulierung zum einen darin, dass dasWort ›Gewaltfreiheit‹ in Indien (wo es den Respekt vor dem Leben bezeichnet) eine ganz andere Bedeutung hat als imWesten (wo es auch die Respektierung des Privateigentums bezeichnet). Dieses grundlegende Missverständnis hat sich in den Medien – und sogar in der Bewegung – einfach nicht ausräumen lassen. Die nordamerikanische Bewegung hatte den Eindruck, der Ausdruck könne so ausgelegt werden, dass er eine Vielfalt von Taktiken ausschließen würde. Auch die lateinamerikanischen Organisationen hatten sich gegen den Begriff ausgesprochen ... (da) ›Gewaltfreiheit‹ ein breites Feld der Widerstandserfahrungen dieser Länder abzuqualifizieren schien.«

Die Konferenz hatte am 16. September 2001 begonnen, und es war noch nicht zu übersehen, wie es mit den gesellschaftlichen Mobilisierungen nach denAngriffen auf das Pentagon und das World Trade Center weitergehen würde. Doch die Kriege gegen Afghanistan und den Irak ließen erneut die Proteste aufflammen, jetzt vor dem Hintergrund eines extrem gewalttätigen Vorgehens seitens des Staates. In einer solchen Situation schienen die Klagen über gewaltsame Proteste in der Öffentlichkeit 132 abzuflauen, und viele Aktivisten fühlten sich offenbar nicht mehr genötigt, ihr Vorgehen als gewaltfrei zu verteidigen. Als Luca Cassarini von den nichtanarchistischen disobedienti (ehemals den Weißen Overalls) anlässlich des bevorstehenden Besuchs von George W. Bush in Rom nach möglicher Gewalt gefragt wurde, sagte er: »Wenn für einen Kriminellen vom Kaliber eines George W. Bush der rote Teppich ausgerollt wird, dann ist Wut die richtige Reaktion« (BBC Nachrichten, 28. Mai 2004), und fügte hinzu, dass »sich die italienische Öffentlichkeit wohl kaum an ein paar zerbrochenen Fensterscheiben stören wird, wenn es um hunderttausend zivile Tote im Irak geht«. Zugleich waren die Kräfte der Mainstream-Linken, die so gerne anarchistische Gewalt beklagten, in einer unangenehmen Situation: Wie konnten sie gleichzeitig Teile des bewaffneten palästinensischen oder irakischen Widerstands unterstützen? Waren sie nur Pazifisten, solange es um ihren eigenen Hinterhof ging? Dazu fiel ihnen nur ein, dass Palästinenser und Irakis schließlich gegen eine illegale Besatzung Widerstand leisteten, und dass die Armeen der USA und Israels nicht dasselbe seien wie eine legitime heimische Polizei, eine Argumentation, mit der Anarchisten selbstverständlich nicht einverstanden waren.

Die Häufigkeit von Kriegen ließ allmählich Argumente, die die Gewaltlosigkeit als anarchistische Tugend zu retten versuchten, immer irrelevanter werden, und das Thema rückte insgesamt in den Hintergrund.

Doch nach wie vor sind in diesem Zusammenhang Fragen zu klären und ist über Perspektiven nachzudenken. Zunächst möchte ich mich kritisch mit den Debatten zum Thema auseinandersetzen, um nach der Darstellung einiger ihrer Schwächen die ursprüngliche Frage beantworten zu können: Was ist Gewalt?

Abklären der Definitionen

Ein erster Schritt, um die Komplexität und Verschwommenheit des Gewaltbegriffs zu reduzieren, kann darin bestehen, die metaphorischen Bedeutungen des Wortes beiseitezulassen und die Diskussion auf die Bedeutungen von Gewalt einzuschränken, die in unserem Zusammenhang relevant sind: diejenigen, die sich auf die zwischenmenschliche Interaktion beziehen. Und hier gilt: Immer wenn Gewalt in diesem Zusammenhang erwähnt wird, geschieht dies in einem negativen Sinne – Gewalt in der Interaktion zwischen Menschen gilt allgemein als schlecht. Und selbst da, wo Gewalt weitgehend als gerechtfertigt angesehen wird (z.B. als Selbstverteidigung bei einem lebensbedrohlichen Angriff), wird sie intuitiv als etwas Negatives, Problematisches wahrgenommen, auch wenn sie dazu dient, Schlimmeres abzuwenden. Was genau macht die Gewalt zum Übel, selbst wenn sie gerechtfertigt werden kann?

Der politische Theoretiker Ted Honderich hat sich um eine Definition bemüht, die für die Diskussion des moralischen Dilemmas der »Linken« im Zusammenhang mit politisch inspirierter Gewalt nützlich ist. Ein Gewaltakt ist für ihn »der Einsatz beträchtlicher oder zerstörerischer physischer Kraft gegen Menschen oder Dinge, eine Kraftanwendung, die gegen eine Norm verstößt«. Ein Mangel dieser Definition besteht darin, dass nichtphysische Akte keine Berücksichtigung finden. Ein zweites Problem liegt in der Tatsache, dass die negative Bewertung von Gewalt einfach vorausgesetzt wird, wenn es heißt, sie verstoße gegen eine Norm. Welche Norm? Wessen Norm? Honderich führt aus, die Formen von Gewalt, auf die er sich beziehe, seien etwa »Rassenunruhen, Lokale und Läden anzünden oder mit Brandsätzen angreifen, Entführungen von Personen oder Verkehrsmitteln, jemanden verletzen oder töten«. Aus diesen Beispielen wird deutlich, dass für ihn der entscheidende definierende Faktor bei der »politischen« Gewalt der Umstand ist, dass sie sich gegen die Regierung richtet, die »Norm«, die er anspricht, also das Strafrecht ist. »Politische« Gewalt ist demnach Kraftanwendung, die »gesetzlich verboten ist und darauf abzielt, die Regierungspolitik, das Regierungspersonal oder das Regierungssystem und somit die Gesellschaft zu verändern«.

Honderich liefert somit eine maßgeschneiderte Definition politischer Gewalt, bei der Illegalität die Stelle der Norm einnimmt (die verletzt wird) und dies denAkt zu einem politischen macht, was schließlich darauf hinausläuft, dass er deshalb als Gewalt definiert wird. Doch Illegalität an sich kann nicht der entscheidende Faktor dafür sein, dass man einenAkt als Gewalt (und verurteilenswürdig) definiert, außer staatliche Autorität genösse a priori irgendeinen moralischen Status. Um die negative Aufladung des Begriffs zu begründen, bedarf es also eines anderenArguments. Ein solches deutet Honderich später an, wenn er von Elend oder Not als Kosten der Gewalt spricht – so etwas wie ein großes Unbehagen oder eine Bedrängnis, möglicherweise vorübergehend und nicht unbedingt körperlich. Peter Iadicola und Anson Shupe kritisieren Theorien der Gewalt, die diese auf abweichendes Verhalten beschränken, das sie gesellschaftsunabhängig betrachten, während Gewalt zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung (daher legitime und notwendige Gewalt) ausgeklammert wird. Solche traditionellen Ansätze, die von den beiden Autoren als »Ordnungs«- Theorien bezeichnet werden, gehen im Übrigen davon aus, dass Gewalt eher angeboren als erlernt ist. Auf der anderen Seite betonen sie das grundsätzlich »Konflikthafte« der gesellschaftlichen Verhältnisse; darin scheinen sie an der marxistischen Betonung der den Klassen-, Geschlechter- und ethnischen Beziehungen grundsätz-

lich innewohnenden Konflikte orientiert zu sein und folglich die Unterscheidung zwischen Gewalt als Verbrechen oder als Strafe abzulehnen, weil sie parteilich sei.

Iadicola und Shupe liefern eine Definition der Gewalt als »jegliches Vorgehen oder strukturelle Arrangement, das dazu führt, einen oder mehrere Menschen physisch oder nichtphysisch zu schädigen«. Dabei unterscheiden sie a) persönliche Gewalt »als Gewalt, die zwischenMenschen auftritt, die außerhalb ihrer Rolle als Agenten oder Repräsentanten einer gesellschaftlichen Institution handeln«; und b) gesellschaftliche Gewalt als 1) »Gewalt von Individuen, deren Handlungen von den Rollen bestimmt sind, die sie in einem institutionellen Rahmen spielen« und als 2) strukturelle Gewalt oder Schaden, der »im Zusammenhang mit der Etablierung, derAufrechterhaltung, der Ausdehnung oder Reduzierung des hierarchischen Einordnens von Kategorien von Menschen in der Gesellschaft« verursacht wird.

Demnach kann strukturelle Gewalt sowohl im Sinne der Hierarchie als auch gegen sie ausgeübt werden. Die Autoren führen weiter aus, dass Handlungen oder strukturelle Arrangements, die Schaden zufügen, willentlich aufrechterhalten, reproduziert oder geduldet sein müssen, um unter die Kategorie Gewalt zu fallen. Dabei ist in jedem Fall von Gewalt zu sprechen, unabhängig davon, ob zu schaden das primäre Ziel ist oder ob die Schädigung eher als vorhersehbares Nebenprodukt entsteht. Nach dieser Definition kann ein Gewaltakt gerechtfertigt sein oder auch nicht; er kann entweder das physische oder das psychische Wohlergehen beeinträchtigen oder auch beide; und er kann sowohl vom Täter wie vom Opfer (oder von beiden) als »Gewalt« aufgefasst werden oder auch nicht. Diese Formulierung vermeidet kulturellen Relativismus und versammelt alle Formen rassistischer und sexistischer Gewalt, auch wenn sie in einer Gesellschaft als vollkommen normal angesehen werden, unter dieser Definition.

Eine solche Definition von Gewalt, die sich nicht am Legitimitätsprinzip festmacht, ist dennoch unzureichend. Auch wenn der kulturelle Relativismus vermieden wird, ist sie doch nicht frei von anderen Formen des Relativismus. In diesem Zusammenhang soll ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass eine strikt antirelativistische Position tatsächlich nicht haltbar ist. Es ist eine Position, die bedeutet, dass der durch eine Handlung zugefügte Schaden nur durch einen unparteiischen Beteiligten verifiziert werden kann.

Wenn die Autoren ihre Definition als »universell im Gegensatz zu relativ« qualifizieren, deutet dies darauf hin, dass sie nicht zwischen uneingeschränktem und eingeschränktem Relativismus unterscheiden. Der eingeschränkte Relativismus geht davon aus, dass es für Menschen unmöglich sei, vollständig aus sich »auszusteigen« und sich auf einen neutralen Standpunkt zu stellen oder sich vollkommen an die Stelle eines anderen zu versetzen und die menschliche Existenz objektiv zu betrachten. Doch insoweit es gemeinsame kulturelle oder auch biologische menschliche Zusammenhänge und Erfahrungen gibt, umreißen diese auch die Grenzen, innerhalb derer es so etwas wie Wahrheit geben kann, und das bewahrt uns vor dem Extrem eines radikalen Relativismus. Ein solcher eingeschränkter Relativismus gesteht manchen subjektiven Wahrheiten einen unabhängigen Status zu, wenn die Forderung nach externer Verifizierung mit anderen, grundlegenderen oder wichtigeren Belangen oder Überlegungen unvereinbar ist.

Eine solche Überlegung ist die schwer festzumachende Natur psychischer Schädigung. So zeigen Forschungen über Posttraumatische Belastungsstörung (PTDS), dass eine betroffene Person psychisch geschädigt sein kann, ohne eindeutige Symptome aufzuweisen oder »sachliche« Angaben dazu machen zu können. Auch mit vorhandenen Symptomen kann es häufig schwer sein, diese auf ein bestimmtes Ereignis zurückzuführen, so wenn das Opfer Einzelheiten oder das ganze traumatisierende Erlebnis verdrängt hat. Die Verifizierung erfordert also komplexere Interpretationen und wahrscheinlich das Einbeziehen auch einer subjektivenWahrheit, die »objektiv« nicht ganz ausleuchtbar sein mag. Iadicola und Shupe plädieren also dafür, in manchen Fällen dem Opfer schlicht zu glauben. Sie halten es für angebracht, jemandem, der sich als Opfer präsentiert oder von dem vermutet wird, dass er es sein könnte, das, was er zu fühlen behauptet, auch abzunehmen. Das bedeutet auf der anderen Seite: zu glauben, dass das Verhalten einer Person die andere traumatisiert hat. Bei einer kompromisslosen Forderung nach objektiver Verifizierung dagegen genießt eine subjektive Äußerung keinerlei Glaubwürdigkeit.

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf die Szene von den G8-Blockaden in Stirling, Schottland, zurückkommen, die ich einleitend geschildert habe und die auch gefilmt wurde (resist. nl 2005). Ein Schwarzer Block bewegt sich auf einer Straße auf eine Spezialeinheit der Polizei zu, die dort eine Kette bildet: Es sind Polizisten in gepolsterten Schutzuniformen und mit großen transparenten Schilden. Die Protestierenden wollen die Polizeikette durchbrechen und machen sich auf zur nahen Autobahn. Man hört Rufe, ein paar Gegenstände werden geworfen, treffen nicht oder treffen den Schild eines Polizisten. Dann kommt der selbst gebastelte Rammbock aus großen Autoreifen zum Einsatz, mit dem Demonstranten durch die Polizeikette brechen wollen. Andere werfen wieder alles Mögliche auf die Polizisten, beschimpfen sie und jubeln. Jemand haut mit einem Golfschläger auf den Schild eines Polizisten.Angenommen, die Aufnahmen geben wieder, was tatsächlich geschah, und angenommen, die Polizisten sind durch ihreAusbildung auf eine solche Situation vorbereitet oder haben Ähnliches schon zuvor erlebt, dann ist nicht anzunehmen, dass hier den Beteiligten physischer oder psychischer Schaden zugefügt wird. Dennoch trifft zu, dass die Protestierenden ganz offensichtlich Gewalt anwenden. Inwiefern?

Hier wird tatsächlich ein ritualisierter Schlagabtausch aufgeführt, bei dem beide Seiten wissen, mit welchen Variablen sie rechnen können. Demonstranten und Polizei, beide haben diesen Ablauf gedanklich durchgespielt und sich wahrscheinlich darauf vorbereitet. Warum hat die Polizei die Protestierenden durchgelassen? Man könnte sich vorstellen, dass ein Einsatzleiter die Order ausgegeben hat, dass in so einer Situation Zurückhaltung geübt werden solle, wie es den Richtlinien, die man ihm mitgegeben hat, entspricht. Tatsächlich reagiert er auf die Kosten-Nutzen-Abwägung, die durch die Aktionen der Demonstranten vorgegeben werden, so wie es ihm vorgeschrieben wurde. Er ist zum Beispiel zu dem Schluss gekommen, dass die Protestierenden hier und zu diesem Zeitpunkt nicht aufzuhalten sind, außer durch einen Gegenangriff, der kostspieliger ausfallen würde (hinsichtlich möglicher Verwundungen bei den Polizeikräften oder auch bezüglich des Ansehens der Polizei), als die Anforderung weiterer Polizeikräfte, die versuchen würden, sich an einer anderen Stelle den Protestierenden entgegenzustellen. Genauso wahrscheinlich ist es aber, dass die Polizisten selbstständig handeln, dabei dieselbe Kosten-Nutzen-Abwägung vornehmen, nachdem sie bei ihrem Training gelernt haben, sie mehr oder weniger spontan anzuwenden und in ihr Vorgehen zu integrieren. Auf dieser

Grundlage generieren sie eine selbstorganisierte Antwort auf das Vorgehen der Demonstranten, die darauf hinausläuft, diese durchzulassen.

In jedem Fall haben die Protestierenden den Polizisten ein Verhalten entlockt, das deren Interessen zuwiderläuft – sie haben sie gezwungen. Das ist eindeutig ein Fall von Macht-über, doch es reicht für sich genommen noch nicht aus, um von Gewalt zu sprechen. Wo allerdings der Austausch gewaltsam wird – ist die »Währung«, in der kommuniziert wird: maskierte Gesichter, offensives Vorgehen, Verbalinjurien. Das ist Gewalt, denn obwohl die so Angegangenen weder geschädigt werden nochAngst haben mögen, fühlen sie sich doch ganz gewiss (zumindest zu einem gewissen Grad) angegriffen oder gefährdet. Es ist ganz sicher eine besondere Situation: Es würde unweigerlich zu physischer Schädigung kommen, wären die Polizisten nicht durch ihre spezielle Einsatzuniform und die Schilde geschützt. Doch auch so wird in dieser Inszenierung etwas deutlich gemacht: die mögliche Verwundbarkeit und der Übergriff auf oder Eingriff in die unmittelbare physische Sphäre. Schließlich besteht der Horror der Folter in der allzu großen Nähe, der Intimität zum Folternden.

Daher möchte ich folgende Definition vorschlagen: Ein Akt ist als Gewalt zu bezeichnen, wenn ihn derjenige, gegen den er sich richtet, als Angriff oder absichtliche Gefährdung erlebt. Diese Definition umfasst alle Formen von Gewalt, die Honderich als »politisch« fasst, aber auch Gewalt in der persönlichen (= politischen) Sphäre. Sie lässt sich auch auf institutionelle oder strukturelle Gewalt ausdehnen, und auf gemeinsamen Grunderfahrungen von Menschen aufbauend, umfasst sie ganz eindeutig auch emotionale oder psychische Formen der Gewalt. Für sich genommen macht diese Definition keinen politischen Unterschied: Sie trifft auf den Demonstranten, der niedergeknüppelt wird, ebenso zu wie auf den Polizisten, auf den ein Regen von Molotowcocktails niedergeht; auf den Gefangenen, der zur Exekution geführt wird, ebenso wie auf den Tyrannen, der mit einer Kugel in der Brust stirbt. Gewalt wird auch nicht unbedingt mit physischem Krafteinsatz verbunden, sondern nur mit der Herbeiführung einer Erfahrung der Verletzung oder Überschreitung – häufig bewusst, oft aber ohne große Sensibilität dafür, was die oder der Betroffene erlebt. Eine solche Definition ist auch nicht kulturrelativistisch, denn unsere intimen Erfahrungen von Gewalt im Alltag teilen wir vermutlich in ihren Grundformen mit allen Menschen. Sicher gibt es hinsichtlich der durchschnittlichen Häufigkeit und Intensität der Gewalterfahrungen Unterschiede zwischen Einzelnen, zwischen Klassen und Kulturen, doch das, was im Kern als Gewalt erfahren wird, scheint weitgehend auf alle Menschen zuzutreffen. Auch wer relativ behütet lebt, kann eine Beziehung herstellen zwischen seinen Erfahrungen von Verletzung oder Übergriffen und denen von Menschen, die dergleichen viel häufiger und in massiverer Form erleben müssen.

Die oben vorgeschlagene Definition schlägt sich deutlich auf die subjektive Seite. Bei einer Klärung, ob tatsächlich von einem Angriff oder einer Gefährdung gesprochen werden kann, würden aber immer noch – im Sinne eines eingeschränkten Relativismus – körperliche Symptome und/oder bekannte Umstände für die Verifizierung von Bedeutung sein.

Eine Situation als ganze kann eineManifestation von Gewalt sein, unabhängig davon, ob Verletzung oder Übertretung geplant war oder das Nebenprodukt einerAktion ist, die innerhalb des größeren Zusammenhangs geschieht – worauf es ankommt, ist die Frage, ob Menschen sie als Angriff erleben

oder sie als Gefährdung auffassen, während sie geschieht. Wenn Anarchisten mitten in der Nacht eine Tankstelle verwüsten oder dies mittags tun, während die Tankstelle geschlossen ist und die Nachbarn den Protestierenden Wasser bringen und geplünderte Lebensmittel mit ihnen teilen (so geschehen bei den G8-Protesten von 2003 in Lausanne, vgl. Anonymous6) – dann ist die Aktion keine Gewalt. Wenn aber der Junge an der Kasse der Tankstelle sich bedroht fühlt, weil Anarchisten am Rand einer Demo losziehen, um die Tankstelle anzugreifen, dann ist das allerdings Gewalt, auch wenn die Anarchisten allen (und auch dem Jungen an der Kasse) versichern, dass niemand auch nur im Traum daran gedacht hat, ihn zu verletzen. Auch wenn ein Passant den Eindruck hat, die Anarchisten würden ihn angreifen wollen, ist das eine Gewaltsituation. In beiden Fällen ist nichts darüber ausgesagt, ob die Gewalt gerechtfertigt ist oder nicht, nur, dass sie sich manifestiert.

Die Grenzen der Rechtfertigung

Wenn wir die Rechtfertigung anarchistischer Gewalt diskutieren, sollten wir zunächst den Rahmen der Debatte klarstellen, d. h. als Erstes die Frage: Wer rechtfertigt was wem gegenüber? Gehen wir aus von der Annahme, es handle sich um eine Anarchistin, die eine gewaltsame Aktion (nach der obigen Definition) rechtfertigen möchte. Wenn der Adressat selber Anarchist ist, läuft die Diskussion Gefahr, allzu sehr auf gemeinsame Ansichten zu bauen, somit selbstbezogen, tendenziell unkritisch und möglicherweise blind gegenüber den Bedenken von Menschen außerhalb der Bewegung zu sein. Wenn der Adressat allerdings jemand ist, der grundsätzlich mit der anarchistischen Sicht der Dinge nicht übereinstimmt, dürfte die Diskussion sinnlos sein – nimmt man an, dass die Ziele von Anarchisten sowieso nicht gerechtfertigt sind, dann können es auch die Mittel – egal ob gewaltsam oder nicht – nicht sein. Nehmen wir also einen Adressaten an, der ein Alliierter ist, nicht direkt Teil der Bewegung, aber jemand, der mit den allgemeinen anarchistischen Zielvorstellungen weitgehend einverstanden ist.

Diese Person würde mit den Aussagen von Gimli Probleme haben: »Dass wir uns in der gewaltsamen Auseinandersetzung mit unseren Unterdrückern wieder mit unserem wilden Selbst verbinden, ist ein wesentlicher und oft übersehener Aspekt des Projekts einer Wiederverwilderung … Keine andere Spezies verlässt sich auf Institutionen, um Streit zu schlichten oder von ihnen ›geschützt‹ zu werden. Diese Institutionen zu zertrümmern und selber die Verantwortung für unser Leben zu übernehmen, ist nicht nur zentral für dieAnarchie, sondern auch Teil der gesellschaftlichen Dekonstruktion zurück zur Wildnis. … Zahllos sind die Beispiele für diesen Prozess, doch ihnen allen ist eines gemein: die vollkommene Missachtung aller rechtlichen, moralischen und physischen Grenzen angemaßter Autorität … jedes zerschlagene Stück Technologie, jeder verprügelte Fernsehreporter, jede niedergebrannte Bank … jeder verwundete Soldat, jeder ins Knie geschossene Verantwortliche… jeder kastrierte Vergewaltiger, jeder geköpfte König … und jeder tote Bulle ist ein Teil der Wiederverwilderung.«

Diese (»postlinke« oder eher noch »primitivistische«) anarchistische Einstellung lehnt moralische Überlegungen rundweg ab, weil sie in ihnen ein Relikt hierarchischer Zivilisation und Domestizierung sieht, die dem Instinkt und der Wildheit im Wege stehen; dagegen wird die Wildheit als die ursprüngliche und unterdrückte menschliche Existenzweise präsentiert. Gewalt gegen die bestehende

Ordnung wird als Wert an sich, als Verwirklichung von Begehren und als Verbindung zur Animalität des Menschen verstanden.

Diese Argumentation ist in mancherlei Hinsicht fragwürdig. Das Abfackeln einer Bank oder die Ermordung eines Politikers mögen bei ihrer Ausführung ein Gefühl von »Wildheit« und »Unmittelbarkeit« auslösen, aber tatsächlich sind sie kein bisschen »wild«; sie erfordern sorgfältige Planung, Timing und Berechnung. Die »ungezähmte Bestie« in dir ist wohl kaum in der Lage, Landkarten zu lesen, eine Sprengladung vorzubereiten oder ein Fluchtauto zu steuern. »Wildheit« als Blankoscheck für die Verherrlichung von Aktionen, die tatsächlich von einem eindeutig zivilisierten Wesen ausgehen, ist eine zu einfache Ausflucht und Ablenkung von Widersprüchen, die einfach bestehen.

Noch problematischer an einer solchen Argumentation ist vielleicht, dass sie sich der Diskussion entzieht. Denn unreflektierte wilde Gewalt ist per definitionem etwas, das nicht rational diskutiert werden kann, es gehört ins Reich des Irrationalen. Und wenn Anarchistinnen und Anarchisten auch gute Gründe haben mögen, vorgefundene moralische Kategorien als repressiv anzusehen und sie für Instrumente zu halten, die herrschenden Gruppen dienen, schließt das doch die Diskussion von Gewalt nicht aus, eine Diskussion, die – unter Beteiligten mit gemeinsamen Grundüberzeugungen – prüft, was zu rechtfertigen ist und was nicht.

DasAusweichen ins Reich des Irrationalen ist also nicht hinnehmbar. Rational diskutieren lässt sich beispielsweise durchaus, ob Gewalt grundsätzlich mit anarchistischen Werten und Prinzipien unvereinbar ist. April Carter setzt sich mit zwei typischen Versionen dieses Arguments auseinander:

»Anarchistische Werte sind schon aufgrund der anarchistischen Achtung vor der Souveränität des Individuums und dem Festhalten an den uneingeschränkten Rechten jedes Individuums inhärent und notwendig mit Gewaltanwendung unvereinbar. Eine anarchistische Gesellschaft würde selbst eine einzige Exekution nicht zulassen, geschweige dennMassenexekutionen oder Kriege gegen andere Gesellschaften ... Anarchistinnen und Anarchisten misstrauen politischen Fiktionen, denen bestehende Freiheiten geopfert werden, wie viel mehr müssen sie erst einem Stil des (instrumentellen leninistischen) Denkens misstrauen, das die finale Vernichtung der Freiheit rechtfertigt – den Tod.«

Auf den ersten Blick wirkt diese Argumentation sympathisch, doch letztendlich ist sie nicht haltbar, denn sie beruht auf einer Überdehnung von Prinzipien. Sollte sie zutreffen, müssten Anarchisten auch eine rein defensive Gewalt mit Todesfolge gegen einen lebensbedrohlichen Angriff ausschließen. Doch das Recht auf Leben, meinen viele, kann eingeschränkt werden, wenn nur so ein extrem bedrohlicher Angriff abzuwehren ist. Selbst wenn Anarchisten in den Begriffen individueller Selbstbestimmung und individueller Rechte (Kategorien aus der Sprache der Aufklärung und des Liberalismus) denken würden, käme es ihnen kaum in den Sinn, diese als »uneingeschränkt « zu bezeichnen. Niemand bekommt beispielsweise das »Recht« zugesprochen, andere auszubeuten oder zu misshandeln, ein Verhalten, das nichts mit der anarchistischen Vorstellung von Freiheit zu tun hat, die sozialistisch und kommunitär orientiert ist. Anarchismus lässt sich also nicht mit einem Pazifismus vereinbaren, der absolut gesetzt und als unabdingbar erklärt wird.

Eine ähnlich unkritische Erwartung an anarchistischen Purismus kommt in einer zweiten Version des Arguments zum Ausdruck. Hier knüpft Carter an die in der Tat anarchistischen Prinzipien entsprechende Ablehnung zentralisierter Strukturen und von Parteien an: Anarchisten »meiden die korrumpierende Verbindung mit der Politik in all ihren konventionellen Formen, lehnen selbst die Unterstützung progressiver Parteien oder die Teilnahme an Wahlen ab, auch wenn das mögliche Ergebnis noch so bedeutsam sein mag ... wenn es jedoch um Gewalt geht, sind viele Anarchisten dazu bereit, ein wenig Gewalt einzusetzen oder zu tolerieren, um schlimmere, staatliche Gewalt zu verhindern; oder sogar viel Gewalt anzuwenden, um die anarchistische gesellschaftliche Vision zu verwirklichen. Es hat den Anschein, als sei es für sie schlimmer, ein Kreuzchen auf den Wahlzettel zu setzen, als eine Kugel auf jemanden abzufeuern... aus dem utopischenWesen des Anarchismus folgt logisch der ebenso utopische Pazifismus im Sinne einer Ablehnung jeglicher Form organisierter Gewalt.«

Auch hier wird ein Popanz aufgebaut. Anarchisten arbeiten sehr wohl mit nichtanarchistischen Organisationen, mit NROs und sogar mit Parteien zusammen, so beispielsweise mit den Grünen, wenn es um ganz bestimmte Kampagnen und Mobilisierungen geht. Bei den Wahlen von 2004 in den USA entschlossen sich einige Anarchisten, ihre Prinzipien aufzuweichen und John Kerry zu wählen, nicht aus irgendwelchen positiven Gründen, sondern lediglich um eine zweite Amtszeit mit Bush zu verhindern, die sie für ein weit größeres Übel hielten. Es ist möglich und auch sinnvoll, solche Kompromisse zu machen. Diskutiert werden muss, wo jeweils die rote Linie zu ziehen ist. Das gilt für die Ablehnung staatlicher Politik ebenso wie für die Frage der Gewalt.

Worum es Anarchistinnen und Anarchisten eigentlich geht (und was von Carter nicht angesprochen wird), ist die Frage, ob Gewalt jemals mit Strategien zusammengehen kann, die selber im Kern bereits eine anarchistische Gesellschaft vorwegnehmen. Anders gesagt: Wie passt Gewaltanwendung mit einer vorwegnehmenden Politik zusammen, einer Politik, die auf die Herbeiführung einer grundsätzlich anderen Gesellschaft abzielt? Im Unterschied zu anderen revolutionären Bewegungen distanzieren sich Anarchisten von der Position, dass der Zweck die Mittel heilige. Sie können nicht behaupten, dass Gewalt, egal auf welchem Niveau, gerechtfertigt sei, nur weil sie dazu beitrage, eine freie Gesellschaft herbeizuführen. Sie gehen vielmehr davon aus, dass Zweck und Mittel sich immer substanziell gleichen sollten.

Aber trifft es tatsächlich zu, dass Anarchisten unbedingt eine gewaltfreie Gesellschaft und nichts als das anstreben? Eine solche Gesellschaft wäre auch denkbar unter einem hypothetischen totalitären Regime, das mit der Androhung drakonischer Maßnahmen für Friedhofsruhe sorgt. Anarchisten streben selbstverständlich etwas grundsätzlich Anderes an: eine freiwillig gewaltlose Gesellschaft ohne Staat.

Im Übrigen ist die Gewalt, die Anarchisten in erster Linie abschaffen wollen, die der gewaltsamen Durchsetzung staatlicherMaßnahmen und Gesetze und allgemein institutionelle Gewalt – Formen von Gewalt, dieAnarchistinnen undAnarchisten sicher selber nicht benutzen.

Was nun ein nichtinstitutionalisiertes, sporadisches und diffuses Vorkommen von Gewalt angeht, trifft es nicht zu, dass die anarchistische Vorstellung von den anzustrebenden gesellschaftlichen Ver-

hältnissen solche Gewalt ausschließt. Wenn und solange alle Beteiligten freiwillig übereinkommen, dass es sie nicht geben soll, wird es diese Gewalt nicht geben, doch die Zielvorstellung, sie ein für alle Mal zu eliminieren, ist nicht nur illusionär – es wird sie auch in einer Welt ohne Staaten und bewaffnete Gruppen geben –, sondern auch nicht in Übereinstimmung zu bringen mit dem Prinzip der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit des Prozesses auf dem Weg zu einer anarchistischen Gesellschaft (siehe Kapitel 2).

Heute ist die vorwegnehmende Verwirklichung eines anarchistischen Modells freiwilliger Gewaltfreiheit eindeutig nicht umzusetzen, weil der Staat dem entgegensteht und systematisch Gewalt einsetzt, die Idee einer universellen Übereinkunft über die Gewaltfreiheit also vereitelt.

Jedenfalls bezüglich der Gewalt ist eine vorwegnehmende Politik heute nur innerhalb anarchistischer Zusammenhänge zu verwirklichen. Die kann geschehen, indem wenigstens in der Bewegung selber gesellschaftliche Beziehungen ohne Gewalt und stattdessen mit denMitteln friedlicher Konfliktbearbeitung, der Mediation oder – bei unüberbrückbaren Differenzen – der Trennung angestrebt werden.

Schließlich ist es auch nicht ganz abwegig zu behaupten, dass anarchistische Gewalt gegenüber dem Staat tatsächlich eine Vorwegnahme anarchistischer gesellschaftlicher Beziehungen ist. Denn Anarchisten würden auch immer erwarten, dass selbst in einer »anarchistischen Gesellschaft« die Menschen bereit wären, diese, notfalls mit Gewalt, zu verteidigen, sollte es den Versuch geben, soziale Hierarchien wieder einzuführen oder sie anderen aufzuzwingen. Gewalt, die sich gegen die (Wieder) Einführung einer hierarchischen gesellschaftlichen Ordnung wendet, ist also heute ebenso eine angemessene Reaktion, wie sie es in einer Gesellschaft ohne staatliche Strukturen wäre.

So viel zur Behauptung, Gewalt könne von Anarchisten niemals gerechtfertigt werden. Doch es bleibt die Verantwortung von Anarchisten zu begründen, welche Gewalt tatsächlich gerechtfertigt werden kann und mit welchen Argumenten.

Wenn Anarchisten von Gewalt sprechen, machen sie eine ganze Reihe von Unterscheidungen: zwischen individueller Gewalt und organisierter Gewalt von Gruppen; zwischen Gewalt als Akt und Gewalt, die einer Institution innewohnt; und selbstverständlich zwischen der Gewalt des Staates und revolutionärer Gewalt. Von letzterer heißt es, sie könne gerechtfertigt werden, weil sie sich von staatlicher Gewalt qualitativ unterscheide. Es sei eine andereArt Gewalt, sie werde in einem anderen Geist angewandt, ihr Ausmaß und wogegen sie sich richte, unterschieden sich grundsätzlich. April Carter untersucht solche Unterscheidungen, indem sie staatliche Gewalt und die archetypischen Formen anarchistischer Gewalt – die Ermordung eines Tyrannen und den bewaffneten Aufstand – einander gegenüber stellt. Sie weist darauf hin, dass in beiden Fällen die anarchistische Gewalt auf eine begrenzte Technologie zurückgreift, eine »heroische« Form der Gewalt ist, bei der die Beteiligten (anders als ein General oder ein Richter) unmittelbare Risiken eingehen, und dass sie in ihrem Ausmaß begrenzt und (anders als das wahllose Töten in den meisten kriegerischen Auseinandersetzungen) gezielt eingesetzt werden kann. Doch es fragt sich, was diese Feststellungen Carters zur Rechtfertigung anarchistischer Gewalt beitragen. Dass jemand einer Übermacht gegenübersteht und schlecht bewaffnet ist, rechtfertigt sein Vorgehen noch nicht, selbst wenn er für ein »gutes« Ziel kämpft.

Ein anderes Beispiel für diese Art der selbstgefälligen Argumentation und Rhetorik, die dazu dient, die Diskussion in eine unverfängliche Richtung abzulenken, besteht in der Dehnung des Arguments von der Selbstverteidigung – eine weit verbreiteteAusrede für anarchistische Gewalt.WennAnarchisten heutzutage Steine, Flaschen und Molotowcocktails auf die Polizei werfen, rechtfertigen sie das häufig als Selbstverteidigung, wobei es ihnen dabei nicht nur um sie selber gehe, sondern möglicherweise auch um einen befreiten Raum, den sie verteidigen, etwa den durch einen Protest entstandenen vorübergehenden Freiraum oder einen, der längerfristig befreit ist (wie ein besetztes Haus, das vor der Räumung steht). Der Ausgangspunkt diesesArguments wirkt zunächst überzeugend, denn die Selbstverteidigung, und sei es unter Gewaltanwendung, genießt annähernd universelle Anerkennung als legitime Reaktion. Doch sie stellt auch eine problematische Rechtfertigung dar, weil dasArgument auch folgendermaßen gedehnt werden kann, so schreibt Errico Malatesta 1921: »Der Sklave befindet sich immer in einer legitimen Verteidigungshaltung, seine Gewalt gegenüber dem Fabrikherren, dem Unterdrücker ist jederzeit moralisch zu rechtfertigen. Einschränkend wirken lediglichAbwägungen, wie dabei menschlicheAufwendungen und menschliches Leiden möglichst sinnvoll und sparsam eingesetzt werden können.«

Diese Dehnung des Begriffs der Selbstverteidigung als Rechtfertigung für jede Art von »Präventivschlag« hat einen Beigeschmack von Unlauterkeit. Ihm liegt die Gleichsetzung von Kapitalismus und Sklaverei zugrunde, wobei der Unterschied zwischen dem Metaphorischen und dem real Existierenden verschwimmt. Dies wird dem Umstand nicht gerecht, dass Sklaverei im wörtlichen Sinne heute immer noch neben kapitalistischen Formen der Ausbeutung in weiten Teilen der Welt existiert (siehe ASI 2005). Die Ausbeutung des Arbeiters, der keine andere Wahl hat, als seine Arbeitskraft unter strukturell ungerechten Bedingungen zu verkaufen, unterscheidet sich erheblich von der eines Sklaven, der nicht die geringsten Rechte hat und unmittelbar physischer Gewalt ausgesetzt ist, falls er nicht arbeitet oder zu fliehen versucht. Diese Unterschiede wegzuwischen, zielt darauf ab, jeden Vertreter des Kapitals oder des Staates als Sklavenhalter abzustempeln, eine bequeme Methode, »Klassenfeinde« zu entmenschlichen und so denAngriff auf Personen akzeptabel erscheinen zu lassen.

Einen wichtigen Gesichtspunkt spricht Malatesta jedoch im zweiten Satz an. Gewalt gegenüber einem Unterdrücker ist eben nicht »immer« gerechtfertigt, sondern nur, wenn alles daran gesetzt wird, den Aufwand, der Menschen im Zusammenhang damit abgenötigt wird, und ihr Leiden möglichst gering zu halten, anders gesagt, den »Respekt vor dem Leben zu erhöhen«, wie es manche ausdrücken. Um eine bestimmte, mit Gewalt verbundene Aktion zu rechtfertigen, müssten wir also unbedingt über ihre Konsequenzen nachdenken. Robert Paul Wolff weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass »die auf der Hand liegende und zutreffende Grundregel lautet, dass man zur Gewalt greift, wenn andere weniger schädliche oder kostspielige Mittel versagt haben, vorausgesetzt, dass die Abwägung zwischen dem Guten und dem Schlechten, das dabei bewirkt wird, positiver ausfällt als die entsprechende Abwägung bei den anderen Alternativen, die sich anbieten«. Ist diese Grundregel geeignet, Anarchistinnen und Anarchisten ein Kriterium an die Hand zu geben, mit dem sie in jeder Situation entscheiden können, ob sie Gewalt anwenden?

Obwohl sie so klar und deutlich zu sein scheint, lässt sie doch noch wesentliche Fragen offen. Zunächst einmal die Frage, wie genau »Gewalt anwenden« gemeint ist. Denn diese Begrifflichkeit ist geeignet,

fast jede Form politischen Vorgehens zu umschreiben, nicht zuletzt die juristische. Jeder Appell an den Staat, jede Form von Druck auf ihn, um ihn zur Unterstützung bestimmter Anliegen zu bewegen, ist implizit oder explizit ein Vorstoß dahingehend, seine Gewaltpotenziale für die eigene Seite nutzbar zu machen. Um es mit einem historischen Beispiel zu illustrieren: Der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung wird oft zugute gehalten, dass sie sich gewaltfreier Mittel bedient habe, doch tatsächlich wurde die Abschaffung der gesetzlich geregelten Rassentrennung durch eine ganze Reihe eindeutig gewaltsamer staatlicher Interventionen durchgesetzt, insbesondere durch die Entsendung der Nationalgarde zur Überwachung derAufhebung der Rassentrennung an den Schulen in manchen Südstaaten. Ähnlich sind auch rechtliche Schritte zum Schutz von Naturgebieten eindeutig Gewaltmittel: Erhält ein Rodungsunternehmen eine rechtliche Verfügung, die es dazu verpflichtet, sich aus einem Waldgebiet zurückzuziehen, so wird es dazu durch die Androhung einer Strafe gezwungen, hinter der letztendlich der bewaffnete Arm der Regierung steht. In letzter Konsequenz mag der Staat in solchen Fällen nicht tatsächlich physisch eingreifen, doch als Drohung steht das entsprechende Gewaltpotenzial bereit und kann eingesetzt werden, falls die juristisch bestätigte Forderung nicht erfüllt wird. Wählen wir also den Rechtsweg, legen wir damit nicht fest, dass Gewalt ausgeschlossen wird – wir überlassen lediglich dem Staat die Entscheidung darüber. Solche Überlegungen scheinen darauf hinauszulaufen, dass kaum noch etwas übrig bleibt, was man tatsächlich als »gewaltfreie Aktion« bezeichnen kann. Möglicherweise kommen überhaupt nur noch sehr passive Formen des Eingreifens infrage.

Das zweite Problem hängt damit zusammen, dass die Rechtfertigung, so wie ihre Bedingungen oben angedeutet wurden, vom Erfolg gewaltsamer Aktionen abhängt. Gewalt könnte ein angebrachtes Mittel sein, wenn durch sie etwas erreicht wird; gelingt dies aber nicht, ist sie ganz sicher nicht gerechtfertigt. Doch dies, wie Wolff vorschlägt, abzuwägen und vorherzusagen, dürfte in vielen Fällen schwer möglich sein. Es ist unmöglich, mit einiger Sicherheit vorherzusehen, welche Auswirkungen im Einzelnen eine Aktion haben wird, da die vielen Faktoren, die dabei eine Rolle spielen, unüberschaubar sind. Eine Aktion, bei der auch Gewalt ausgeübt wird, kann zu Verletzungen von Menschen führen, die man nicht treffen wollte; sie kann zu verschärfter staatlicher Repression führen; sie kann die gewünschten Ziele erreichen oder auch nicht. Honderich diskutiert fünf mögliche Szenarien von Gewalt, die durch eine egalitäre Agenda motiviert ist, wobei der Erfolg ebenso unterschiedlich ausfällt wie die staatliche Repression. Die Wahrscheinlichkeit, ob am Ende problematische oder angestrebte Folgen überwiegen, lässt sich seiner Ansicht nach nicht kalkulieren, denn »meistens können wir die relevanten Wahrscheinlichkeiten nicht mit der Präzision einschätzen, die für eine rationale Überlegung erforderlich ist. Sicher bleibt eine Abwägung zwischen Alternativen notwendig und sinnvoll, und mit großer Sicherheit gibt es auch so etwas wie eine richtige Beurteilung. Doch dass diese mit rationaler Eindeutigkeit getroffen werden kann, ist unwahrscheinlich.« Weiter, fürchte ich, reichen die Diskussionen über die Gewalt und ihre Rechtfertigung nicht. Eine vollkommen abgesicherte Antwort auf die anarchistischen Widersprüche in der Frage der Gewalt – beispielsweise, ob sie »eine radikale Botschaft vermittelt« oder aber »nur die Öffentlichkeit vor den Kopf stößt« – wird man wohl nicht geben können. Letztendlich liegen Abwägung und Entscheidung, ob man zur Gewalt greifen bzw. daran teilnehmen sollte, beim Individuum. Die hier dargestellten Diskussionen und Argumentationen mögen die Debatte darüber entwirren und Anhaltspunkte für solch eine Entscheidung liefern. Darüber hinaus kann nur dringend geraten werden, mit kühlem Kopf abzuwägen und eine leichtfer-

tige Rhetorik zu vermeiden, die dazu dient, sich selbst zu bestätigen. Und schließlich kann und sollte man sich auf das Prinzip der »Vielfalt der Taktiken« einlassen. Diese soll die Debatte über Gewalt nicht zum Schweigen bringen, sondern dazu anregen, sie konstruktiv und immer unter Berücksichtigung der Tatsache zu führen, dass die mögliche Verletzung von Menschen nicht auf die leichte Schulter genommen werden darf.

Ermächtigung, Rache und bewaffneter Kampf

Der anarchistische Anspruch einer vorwegnehmenden Politik könnte bedeuten, dass wir die Frage aufwerfen: Kann die Erfahrung von Gewalt selber befreiend, ermächtigend und radikalisierend auf die daran Beteiligten wirken?

Tadzio Müller unterscheidet in seiner Analyse, die er als Beteiligter schrieb, zwischen der »kollektiv beflügelnden Wirkung« spontaner und dabei taktisch effektiver Gewaltmomente und dem Gefühl der Ent-Mächtigung, das mit der Wiederholung ritualisierter Konfrontation verbunden ist. Ein Beispiel für Erstgenanntes erlebte er bei einer Blockade gegen den G8-Gipfel in Evian. Die Blockade in der Nähe der französischen Stadt Annemasse, wo viele Aktivistinnen und Aktivisten zelteten, hatte eigentlich symbolisch und nicht konfrontativ sein sollen. Sie war als Blockade der Hauptstraße nach Evian geplant. Die Polizei hatte, nachdem sie von den Protesten wusste, bereits beschlossen, dass auf dieser Straße keine Delegationen zum Gipfel gefahren werden sollten; stattdessen würden die Delegierten und ihre Stäbe von Lausanne aus über den Genfer See gebracht werden. Die symbolische Blockade wurde von attac, einer reformistischen Koalition, die sich für die Besteuerung von Finanztransaktionen einsetzt, strikt unter dem Motto der Gewaltfreiheit organisiert. Doch es kam alles anders, als sich der Demonstrationszug dem Punkt näherte, wo blockiert werden sollte, und mit einem nichtprovozierten Tränengas-Angriff empfangen wurde:

»Nachdem sich die Aktivistinnen und Aktivisten zunächst fünfzig bis hundert Meter zurückzogen, um sich von dem Schrecken zu erholen, begannen einige Maskierte unter ihnen, die nicht direkt mit attac verbunden waren, Barrikaden zu bauen, während andere die Polizei mit Steinen bewarfen. Bald danach kam eine der Aktivistinnen, die sich mir bei dem Marsch mit ihren Ängsten anvertraut hatte, mit einen Arm voll Holz für eine der Barrikaden an mir vorbei und forderte mich auf mitzumachen: fast alle beteiligten sich.«

In dieser Situation waren Aktivisten ohne Erfahrung mit Konfrontationen in der Lage, an neue und ihnen bisher fremde Aktionsformen anzuknüpfen. Später erzählten sie, dass sie so etwas wie einen Bruch erlebt hätten, durch den Dinge, die sie vor dem Zusammenstoß für »unmöglich« gehalten hatten, jetzt möglich geworden waren. Solche beflügelnden Erfahrungen wirken ermächtigend, so Müller, weil sie plötzliche Veränderungen im fest gefügten Bewusstsein der Aktivistinnen und Aktivisten auslösen können. Und sie wirken weiter als nur innerhalb des Kreises der unmittelbar Beteiligten, weil diese Erlebnisse in den Netzwerken der Bewegung weiter getragen werden. Beim EU-Gipfel in Saloniki wenige Monate später dagegen erwartete jede und jeder, die oder der in der Stadt ankam, Randale. Bereits seit Wochen hatten Aktivisten Mollies, Schleudern und Schilde gesammelt. Die Stra-

ßenkämpfe begannen unmittelbar nachdem die Demo den Universitätsbereich verlassen hatte. Steine und Molotowcocktails wurden geworfen, es wurde mit Tränengas geschossen, und Geschäfte wurden angezündet. Nach wenigen Stunden war alles vorbei, und die Protestierenden kehrten in den sicheren Hafen der Universität zurück. Viele Teilnehmer hatten den Eindruck, das Ganze sei ein abgekartetes Spiel gewesen. Tadzio Müller dazu: »Was die Militanten in Griechenland initiierten, ... war ... trotz all der nihilistischen Graffiti und des radikalen Gehabes, das auf dem besetzten Campus zur Schau gestellt wurde, nichts anderes als eine reine Reproduktion und die (Wieder-)Aufführung von Traditionen, Gewohnheiten, Ritualen und Machtstrukturen. So gesehen war dies eher eine konservative als eine radikale Rebellion.«

Wie Sian Sullivan weiter ausführt, wirft diese Art unreflektiert militanten Vorgehens auch aus feministischer Sicht schwerwiegende Probleme auf, denn »es heroisiert körperliche Kraft, den Machismo (im Verhältnis sowohl zu anderen Männern als auch zu Frauen) und emotionale Härte ... nicht unähnlich dem Machismo der männlich dominierten polizeilichen Einsatzkräfte mit ihrer Körperpanzerung. Berücksichtigt man außerdem die Berichte von Frauen über sexuelle Belästigungen, die sie auf dem anarchistischen Camp in Saloniki erlebt haben ... liegt es nahe, von einer in bestimmten Bereichen des militanten Spektrums entstehenden Dynamik zu sprechen, die darauf hinausläuft ›gute‹ politische Gewalt umzubiegen und ›zurück‹ zu normalisieren in die banale und entmächtigende Gewalt des alltäglichen Sexismus.«

So kann also Gewalt einerseits ein Wert an sich sein, vorausgesetzt allerdings, dass die Beteiligten durch sie Befreiung und Radikalisierung erleben. Vermutlich ist es das hochfliegende Gefühl der Selbstbefreiung, das gesucht wird, vor allem derWunsch, die ursprünglichen Erlebnisse von Bruch und Aufbruch bei den frühen Mobilisierungen (z.B. Seattle) und ihren Zauber wieder zu erleben, kollektive Erinnerungen, die eine wesentliche Rolle bei den anhaltenden Protesten gegen diverse Gipfel gespielt haben. Doch was anhand der Beispiele auch deutlich wird: Das Potenzial für diese Art einschneidender Erfahrung steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Vorhersehbarkeit und Planbarkeit. Die überraschende und unerwartete Qualität solcher Ereignisse macht sie erst zu dem, was sie dann sind oder werden – für viele Beteiligte eine Wende. Setzt man Gewalt bewusst ein, um diese befreiende Erfahrung herbeizuführen, ist dies wahrscheinlich kontraproduktiv und kann leicht zur ritualisierten Reproduktion von Verhaltensmustern führen, die alles andere als belebend oder befreiend wirken.

Eine zweite Frage, die ich zur Diskussion stellen möchte, ist die der Rache – kann sie ein sinnvolles Motiv für anarchistische Gewalt darstellen? Um dem nachzugehen, wende ich mich zunächst der Erschießung von König Umberto I. von Italien durch denAnarchisten Gaetano Bresci zu. Bei Protesten im Jahr 1898 in Mailand gegen die hohen Brotpreise eröffneten Soldaten das Feuer auf die unbewaffneten Demonstranten, die sich weigerten, den Platz vor dem Stadtpalast zu verlassen, und töteten Hunderte von ihnen. König Umberto verlieh daraufhin dem General, der den Befehl erteilt hatte, einen Orden und lobte ihn für seine »mutige Verteidigung des Königshauses«. Bresci, ein italoamerikanischer Anarchist, beschloss, den König für diesen symbolischen Akt zu töten. Er fuhr über den Atlantik, und am 29. Juli 1900 näherte er sich dem König, als dieser Monza besuchte, und schoss drei Mal auf ihn. Umberto starb an seinen Wunden, und Bresci wurde zu lebenslanger Schwerstarbeit

verurteilt. Ein Jahr darauf fand man ihn tot in seiner Zelle. Wahrscheinlich hatten ihn seine Wärter umgebracht.

Brescis Tat war, wie zahlreiche andere anarchistische Attentate, eindeutig durch Rache motiviert, was in der anarchistischen Bewegung der damaligen Zeit lebhafte Debatten auslöste. Emma Goldman schrieb mehrere Artikel, in denen sie Brescis Tat verteidigte, und ihre Wortwahl wirft ein bezeichnendes Licht auf den problematischen Stellenwert der Rache für Anarchisten. Sie behauptet, anarchistische Täter seien besonders zartfühlende Menschen, die gerade deshalb aus Empörung angesichts schwerer sozialer Ungerechtigkeit zu solchen Verzweiflungstaten getrieben würden:

»Ihre Seelen, aufs Äußerste gespannt wie die Saiten einer Geige, weinen und ächzen um eines Lebens willen, das so gnadenlos, so grausam, so schrecklich unmenschlich ist. Ungeübte Ohren hören nichts als Misstöne. Aber die, welche ein Gefühl für den gequälten Aufschrei haben, erfassen seine Harmonie; sie hören in ihm die Erfüllung des bewunderungswürdigsten Augenblicks menschlicher Natur.«

Doch Entschuldigungen, die aus dem Täter ein Opfer machen, werden einer mit kühlem Verstand sorgfältig geplanten Tat wie der Brescis eigentlich nicht gerecht. Sie gehen auch nicht auf das Problem ein, dass Rache immer wieder individuelle Anschläge motiviert hat, die für den Täter und die Bewegung schwere Konsequenzen nach sich zogen, während es höchst unwahrscheinlich blieb, ob sie auch zu einer bleibenden gesellschaftlichen Veränderung beitragen würden. Anders als die meisten anderen Fälle von Gewaltanwendung kann dieses Vorgehen normalerweise aufgrund rationaler Überlegungen als unsinnig bezeichnet werden. Die Ermordung von führenden Politikern, Wirtschaftsbossen oder Militärs greift das System in seiner Struktur nicht an, in die sie eingebettet sind – so wird lediglich eine Person aus ihrer Rolle entfernt, nicht die Rolle selber abgeschafft. Es gibt auch Ausnahmen von dieser Regel, so wenn es um einen echtenAutokraten geht, von dem das gesamte Regierungssystem abhängt (z.B. jemand wie Hitler). Sonst aber ist ein solches gezieltes Attentat auf eine Führungsperson eher sinnlos und verantwortungslos.

Nach wie vor stellt sich jedoch auch die Frage, ob Rache als Rechtfertigung für eine überlegteAktion gelten kann, ohne dass die psychische Disposition des Täters entschuldigend herangezogen wird. Es gibt Beispiele, die belegen, dass die Frage manchmal mit Ja beantwortet werden kann, so das folgende:

»Datum: Dienstag, 27. Januar 2004
Von: Biotic Baking Brigade@bbb bioticbakingbrigade.org
Archiv: http:/biotech.indymedia.org/or/2004/02/2254.shtml
Thema: Biotech Baking Brigade gibt Biotechniker die Torte

Am 21. Januar hielt Paul Rylott, führender Gentechniker in der Saatgut-Abteilung von Bayer, auf einer Konferenz überManagement und Vorhersage von Krisen in der Lebensmittelindustrie eine aufrüttelnde Rede darüber, wie die Konsumenten- Reaktionen auf die Biotechnologie zu kontrollieren sind. Als er sich in der Konferenzpause am Büffet anstellte, sorgte ein höfliches ›Mr Rylott?‹ dafür, dass er sich umwandte und sein Gesicht in einen (vergammelten) Schokocremekuchen ein-

getaucht fand, der mit angesäuerter, übel riechender Schlagsahne überzogen war. Dazu ertönte der Ruf ›Das für die Genmanipulation!‹, bevor die angreifende Partei floh.

Die vor Überraschung erstarrte Menge wurde noch mit einigen Flugblättern versorgt. Dann flohen alle am Protest Beteiligten, ehe die Bullen eintrafen.

Die Aktion ist Teil einer britischen Kampagne gegen Bayer und die Vermarktung gentechnisch veränderter Lebensmittel. In diesem Rahmen wurden bereits folgende Aktionen durchgeführt: massenhafte Verschickung von Junkmails, Sabotage, u. a. durch das Verkleben von Türschlössern, Spraying, Einschlagen von Fenstern, das Verwüsten von Golfplätzen, Bürobesetzungen, Lärmdemos und Feldbefreiungen.«

Gemäß der oben gegebenen Definition ist es zweifellos Gewalt, wenn man jemandem eine Torte aufs Gesicht drückt – Rylott hat es sicher als Angriff erlebt. Die Anarchisten haben den Tortencoup als Racheakt gemeint (»Das für die Genmanipulation «!) und sich dabei ohne Frage gefreut. Ich möchte also behaupten, was – verglichen mit dieser Aktion – an Brescis Tat beunruhigt, ist nicht die Rache als Motiv, sondern nur die Tatsache, dass sie mehr Schaden anrichtet als Gutes bewirkt. Rache kann tatsächlich als Motiv für Aktionen mit Gewaltanwendung Sinn machen, doch sollten wir uns klar machen, dass sie keineswegs tödlich oder ernstlich verletzend zu sein braucht, um unser Bedürfnis nach Rache zu befriedigen. Das Eindecken mit einer vergammelten Torte ist schließlich nichts Anderes als ein simuliertes politisches Attentat. Das Opfer soll lächerlich gemacht und gedemütigt, aber auch eingeschüchtert werden. Von jetzt an wird er wissen, dass die Torte ebenso gut auch ein Messer oder eine Kugel hätte sein können.

Hier schließen sich Überlegungen zu einem Thema an, über das sich Anarchisten lieber früher als später klar werden sollten: tödliche Gewalt im Rahmen bewaffneter Erhebungen. Diese bleiben insoweit spekulativ, als es dabei ja um ein umfassenderes revolutionäres Szenario geht. Dennoch kann man manche Dinge besprechen, jedenfalls in Bezug auf den globalen Norden.

Zunächst einmal sind die extrem überproportionale militärische Macht des Staates, seine Überwachungsmöglichkeiten und Möglichkeiten der sozialen Kontrolle ins Auge zu fassen, und es muss schlicht festgestellt werden, dass diese Übermacht nicht in irgendeiner Schlacht besiegt werden kann. Anarchisten werden vermutlich nie über die Mittel verfügen, die nötig sind, um gegen Panzer, Minen, Flugzeuge etc. anzutreten. Das bedeutet: Soweit sich dazu überhaupt etwas sagen lässt, ist es Bedingung für jedwede revolutionäre gesellschaftliche Veränderung, dass Polizei- und Armeekräfte in ihrer Mehrheit desertieren oder ihre Einheiten verlassen. Das wiederum erscheint nur im Rahmen einer bereits bestehenden breitenMobilisierung einer entschlossenen Bevölkerung denkbar, die in der Lage ist, wichtige Mitglieder des bewaffneten Arms der Regierung auf ihre Seite zu ziehen. Ein Aufstand der Massen mag also unter bestimmten Umständen immer noch Erfolg versprechend sein, doch ist er auf eine sehr tragfähige Basis in der Bevölkerung angewiesen.

Diese Überlegungen bedeuten, dass in der gegenwärtigen Situation ein bewaffneter Kampf nur kontraproduktiv sein kann. Was Anarchistinnen und Anarchisten jedoch unter den gegebenen Bedin-

gungen erwägen können, ist die Möglichkeit, die Bedingungen für seinen Erfolg zu herzustellen. Das derzeitigeAnwachsen der anarchistischen Bewegung bringt es mit sich, dass Energien frei werden, um – neben der Präsenz von Dissens auf den Straßen und denAktivitäten, die die gesellschaftlichen Kosten der Exzesse von Staat und Wirtschaft erhöhen – offensiv städtische und ländliche Projekte aufzubauen, bei denen es um eine nachhaltige Lebensführung, den Aufbau von Gemeinschaften und die Entwicklung von Fertigkeiten, Fähigkeiten und von Infrastruktur geht. Dies wird gewöhnlich unter dem Begriff der »Aushöhlung« des Kapitalismus gefasst, doch man kann es auch als das Schaffen einer soliden gesellschaftlichen Basis für weitere Kämpfe und eine (mögliche) Erhebung begreifen. In einer solchen Situation wäre ein bewaffneter Kampf nicht die Sache einzelner Desperados, sondern von Gemeinschaften, die sich bereits einen bedeutenden autonomen Bereich innerhalb der bestehenden hierarchisch organisierten Gesellschaft geschaffen hätten. Der bewaffnete Kampf könnte sich unter diesen Umständen gegen einen letzten, gewaltsamen Ver- such des Staates richten, diese befreiten Bereiche zurückzuerobern, oder er wäre möglicherweise Teil eines umfassenderen Szenarios des gesellschaftlichen Zusammenbruchs aufgrund einer massiven Krise durch ein globales Ölfördermaximum und den Klimawandel. Während also der bewaffnete Kampf in absehbarer Zeit nicht anstehen mag, könnte er doch mit den weitgehend gewaltfreien und »konstruktiven« anarchistischen Errungenschaften verwoben sein.

Aus unserem Verlagsprogramm

Unsichtbares Komitee
DER KOMMENDE AUFSTAND
Broschiert / 128 Seiten / ISBN 978-3-89401-732-3
Eine radikale, situationistisch geprägte Analyse. Für die Autoren dieses Manifests sind die brennenden Vorstädte in Frankreich oder die Straßengewalt in Griechenland revolutionäre Momente, Symptome des Zusammenbruchs der westlichen Demokratien …
»Das schmale Werk könnte das wichtigste linke Theoriebuch unserer Zeit werden. *Nils Minkmar, Frankfurter Allgemeine Zeitung*

Notes from Nowhere (Hg.)
WIR SIND ÜBERALL
weltweit. unwiderstehlich. antikapitalistisch
Broschiert / 544 Seiten / ISBN 978-3-89401-536-7
Eine Protestchronik gegen die »neue Weltordnung«, die Globalisierung des Marktes. Subjektive Berichte, praktische Tipps und zusammenführende Analysen machen dieses Buch zu einer alternativen Weltreise.

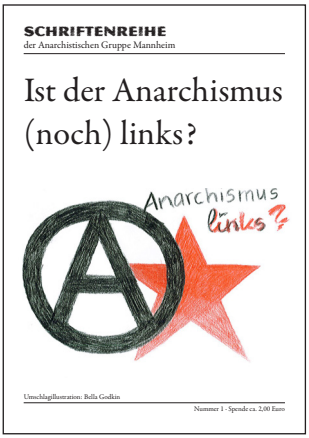
Uri Gordon
HIER UND JETZT. Anarchistische Praxis und Theorie
Broschiert / 256 Seiten / ISBN 978-3-89401-724-8
Der israelische Friedensaktivist Uri Gordon gibt einen Einblick in die dezentrale, horizontale und konsensorientierte politische Kultur des Anarchismus, hier und jetzt.

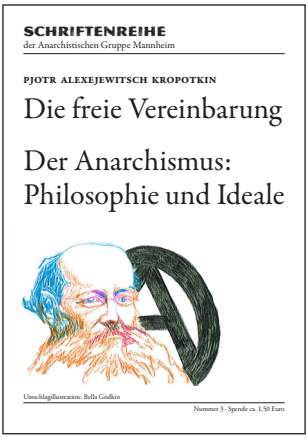
Niels Boeing
ALLES AUF NULL. Gebrauchsanweisung für die Wirklichkeit
Broschiert / 128 Seiten / ISBN 978-3-89401-747-7
Wie sollen wir leben? Was können wir tun? Diesen Grundsatzfragen geht Niels Boeing nach und erörtert sie nachdenklich bis kämpferisch, subjektiv bis imperativ!

Horst Stowasser
ANARCHIE! Idee – Geschichte – Perspektiven
Broschiert / illustriert / 512 Seiten / ISBN 978-3-89401-537-4
»Die Geschichte des Anarchismus ist, Bakunin sei's geklagt, viel zu wenig bekannt. Deshalb greife, wer immer sich darüber informieren möchte, sogleich zu der großartigen Einführung von Horst Stowasser.«
Volker Ullrich, Die Zeit

www.edition-nautilus.de

Bisher erschienen:





10 Jahre

Anarchistische Gruppe Mannheim

2003 - 2013

Postfach 120109
68052 Mannheim

info@anarchie-mannheim.de

www.anarchie-mannheim.de